

# COMMUNITAS – IDENTITAS, UNA APROXIMACIÓN A LO RELIGIOSO

David Avilés Aguirre

Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea por la misma institución.

Cada generación tiene que  
escribir su propia historia.  
Goethe

## I. Introducción

El analizar las identidades desde una perspectiva constructivista y relacional significa problematizar algunas de las respuestas preconcebidas en torno a la estructuración social y los modos de conformación de colectivos contemporáneos. Se pretende poner en suspenso, una concepción de la sociedad como un todo estructurado, cuya lógica interna es conocida *a priori* y de la que se conocen de antemano también los grupos y sectores que la integran, los modos en que se marcan sus diferencias respecto de otros, los propósitos e intereses que los convocan y movilizan.

La importancia de la interrogante en torno a la constitución de identidades sociales, realza las dinámicas contingentes, localmente condicionadas y conflictivas de la conformación de grupos y comunidades, que enfatiza el carácter abierto de lo social.

En este trabajo, se intentará poner de relieve la noción de comunidad –*communitas*– desarrollado por Roberto Esposito (2003), aproximándola a la noción de identidad.

Por su parte, los fenómenos religiosos –*cristianos*–<sup>1</sup> constituyen un campo de análisis que nos permite apreciar algunos rasgos de dicha construcción; la consideración constructivista relacional de las identidades nos puede ayudar a comprender la complejidad de la religiosidad cristiana en lo concerniente a la imaginación de comunidades y re-configuración de identidades.

---

<sup>1</sup> Tomamos dicho nombre que es dado a los creyentes en Jesucristo. Según los *Hechos.*, 11, 26, «a los discípulos se les dio por primera vez el nombre de cristianos en Antioquía», este vocablo aparece dos veces más en el Nuevo Testamento: (*Hechos.*, 26, 28; *1ª Pedro.*, 4,16).

Dejar dicho que, este análisis no pretende abarcar en su totalidad los fenómenos religiosos contemporáneos relacionados a la comunidad, sin embargo intentaremos mostrar una aproximación relacional a partir de la *re*-construcción de identidades en torno a la formación de comunidades cristianas, dentro del cual se pueda mostrar la existencia de un *re*-acomodamiento en la función de los ejes identitarios<sup>2</sup>, como en su articulación. Partimos de la hipótesis que la comunidad cristiana, es, en sus orígenes un dispositivo generador de procesos en tanto (re)construcción de identidad (cultural) que forma parte de la sociedad contemporánea.

En la primera parte de este trabajo, retomaremos algunas aclaraciones entorno a la noción de cultura e identidad. Consideramos relevante el apartado (II), en el cual ubicamos algunas concepciones entorno a la identidad dentro de los Estudios Culturales para relacionarlos con la noción de comunidad. En este apartado, pretendemos establecer algunas perspectivas que permitirán una mejor comprensión al tema expuesto. En la segunda, indagaremos las explicaciones que Esposito señala entorno a la comunidad desde su análisis etimológico de *communitas*, con la intención de descubrir “una noción de comunidad diferente”, en tanto propiedad de los sujetos que ella reúne o una sustancia producida por su unión y que hace a éstos más sujetos; que a su vez, se encuentran unidos por un deber que hace que no sean por entero dueños de sí mismos, expropiándolos de su subjetividad. Se intentará vincularlo en una breve relación circular *don-intercambio* con la propuesta de Marcel Mauss.

## II. Algunas aclaraciones entorno a identidad<sup>3</sup>

Partimos de que el concepto frecuentemente confundido con el de *identidad*, es el de *cultura*. En diferentes estudios que tratan sobre relaciones intergrupales, existe una bibliografía extensa que tiende a identificar un grupo humano con *identidad* y con *cultura*. En este sentido como señalamos arriba consideramos necesario una breve aproximación a dicha noción.

---

<sup>2</sup> Dentro de los ejes identitarios, muchas veces las identidades parecen ajustarse a fronteras físicas ya definidas, pero en otro, precisamente estos mismos procesos identitarios establecen fronteras simbólicas entre los distintos grupos sociales. En un sentido, parece haber fronteras físicas territoriales, y en otro, las fronteras culturales simbólicas. Grimson Alejandro, *El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica del esencialismo de la hermandad*, en: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, p. 9, 2000.

<sup>3</sup> Consideramos necesaria algunas aclaraciones sobre *cultura* e *identidad* para una mejor comprensión al tema que nos convoca.

El concepto de cultura, tiene un uso polisémico dentro ciencias sociales. En el siglo XVIII, se empieza a concebir el término *cultura* –de *cultivare*– en relación a las artes y las ciencias. Así, alguien cultivado o con cultura era alguien instruido en costumbres, modales, educación y artes. Por su parte Raymond Williams propone entender a la cultura como un “sistema signifiante” a través del cual un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta, se investiga.

No obstante consideramos pertinente pensar aquí la *cultura*, no como una sustancia, sino, como una *dimensión de los fenómenos, que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporizado en un lugar y una situación determinados*, así se instala según Appadurai un especial énfasis en la dimensionalidad de la cultura, más que en su sustancialidad, y que permite *pensarla menos como una propiedad de individuos y de grupos, permitiéndonos usarla para hablar de las diferencias*:

Tomemos como culturales, aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y movilización de identidades de grupo. Este matiz aporta un drástico principio de selección que nos lleva a enfocar en una cantidad de diferencias que tienen que ver con las identidades de grupo, tanto dentro como fuera de cualquier grupo social en particular. (Appadurai, 2001:28)

La *cultura*, es una organización social del *sentido* interiorizado de modo relativamente estable por el(*los*) *actor(es)*, en la cual existen representaciones (diferenciables) ya sean compartidas o distintas, representadas en *formas simbólicas* dentro de contextos específicos y socialmente estructurados, donde todos los hechos sociales se hallan inscritos en determinados pasajes *temporales-espaciales*. Pero es a través de su funcionamiento que la *cultura*, *se constituye en el cristal por medio del cual se percibe la realidad en materia prima posibilitando (re)configurar identidades sociales* en tanto actor, *en la guía potencial de la acción y en la fuente que se legitima a sí misma*<sup>4</sup>.

La *identidad*, (*duarum aut plurium rerum eadem natura*)<sup>5</sup> tomada de la voz latina *identitas*<sup>6</sup> es un derivado de *idem* (lo mismo) construida sobre *entitas*, de *ens* (ser). De ella derivamos el verbo identificar: identificamos cuando reconocemos, es decir, conocemos de nuevo. En otras palabras: cuando hemos visto y entendemos la cualidad de distinto de lo que conocemos respecto a otros objetos o grupos. En este sentido *identitas* no se construye sobre lo mimético sino sobre lo diferente. Así, la noción de *identidad* permite *conocer* y

<sup>4</sup> Jiménez, G., “La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las Ciencias Sociales”, en Pensar las Ciencias Sociales Hoy, ITESO, México, 84.

<sup>5</sup> Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

<sup>6</sup> *Identitās*, *ātis*, f. *identitas*; tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

*reconocer*. Ella dota de sentido a nuestro entorno porque construye una cualidad: la que distingue.

Jesús Martín Barbero, reflexiona desde las sociedades contemporáneas a las identidades aplicándola a una perspectiva doble, no de figuras acumulativas, sino de figuras que se tensionan: sobre las crisis de formas de comunicación discursiva como lugar principal de la identidad; y, la necesidad de construir discursos de experiencia que suturen los déficit de legitimación en los discursos anónimos que nos son dirigidos (Barbero, 2007: 78)<sup>7</sup>

Cuando hablamos de identidad, nos estamos refiriendo a la capacidad de conocernos y reconocernos a nosotros mismos, lo que nos sitúa y nos dota de sentido. Pero más allá de la identidad individual, la preocupación va también ligada al concepto de identidad colectiva, (comunitaria) de las relaciones que se establecen entre identidades y grupos sociales, que lo desarrollaremos más adelante, en donde lo común se identifica con su evidente opuesto: es común lo que une a una identidad a la propiedad<sup>8</sup> de cada uno de sus miembros, a su vez ellos tienen en común lo que les es propio, es decir son propietarios de lo que les es común. (Esposito, 2003: 25)

Así lo ve Stuart Hall, en tanto que las identidades no se comparten, sino que más bien compartimos *en* identidades, haciendo referencia a las identidades como una especie de *puntos de sutura* en el sentido de puntos de encuentro especialmente en el proceso que produce la subjetividad. Las identidades evolucionan a través de la historia, lo que no significa que tengan su origen en el pasado, ni que se parta de una identidad *pura* en tiempos anteriores.

De hecho las identidades se refieren a una cuestión del uso de las fuentes de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de convertirse, más que en el de ser: no “quienes somos” o de donde venimos”, sino más bien en qué deberíamos convertirnos, como hemos sido representados y qué implicaciones tiene esto en como deberíamos representarnos nosotros mismos. Las identidades están constituidas dentro de la representación y no fuera de ella. (Hall, 1996: 4)

<sup>7</sup> En la explosión de identidades; en: *Tecnicidades, identidades, alteridades: desubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo*; en *Sociedad mediatizada*. Dênis De Moraes, (coord.) Barcelona, 2007.

<sup>8</sup> En este sentido el autor habla de propiedad étnica, territorial, espiritual. En nuestro estudio se intenta poner de relieve a la propiedad espiritual como lo común.

Es importante señalar que la problemática de articular las identidades a la comunidad, son producidas por una mezcla como una especie de “identidades mixtas” ya que las identidades sociales siempre se construyen a partir de la mezcla, todas ellas son mixtas, considerar “identidades mestizas” sería asumir la existencia de “identidades puras”.

Ahora bien, pensamos que en toda comunidad se alimenta un discurso identitario que articula una delimitación del grupo (comunidad) manifestado en mecanismos de inclusión-exclusión, común-propio, *communitas-immunitas*, que intentaremos analizarlo a partir del postulado de Roberto Esposito.

### III. Roberto Esposito y la noción de *comunidad*.

La *comunidad*, definida por Esposito etimológicamente a partir del término latino *communitas*, responde al adjetivo *communis*. Mismo, que adquiere sentido en oposición a «propio». El autor señala que lo *común* es, lo que no es propio. Lo *común*<sup>9</sup> empieza allí donde lo propio termina, en otras palabras: “es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado» o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular»” (Esposito, 2003: 25;26).

En segunda instancia, *communitas*, adquiere una mayor complejidad semántica presente en el término *munus*<sup>10</sup>. Término que reúne tres acepciones correspondientes: *onus*, *officium*, *donum*, en las dos primeras se designan el sentido de deber en sus varios matices (obligación, carga, oficio, función, empleo, puesto) y, la última *donum*<sup>11</sup>, el sentido de don.

Así *munus*, reúne los significados: de don gratuito y de deber. Lo que Esposito plantea, es que cuando se acepta el *munus*, se está en la obligación (*onus*) de devolverlo, sea en términos de bienes, o de servicio (*officium*). El *munus*, es entonces *el don que se da*, no el que se recibe (Esposito, 2003: 28) porque de cierta manera, se debe, y no implica por tanto, la estabilidad de una posesión, sino *una pérdida*, una *sustracción*, una *cesión*, pues, a la comunidad de una sustancia. El *munus*, es la obligación que se ha contraído con el otro(s) y requiere de una adecuada desobligación.

<sup>9</sup> Los estudios sociales han recuperado una etimología productiva en torno a la comunicación, así *comunicar* es “poner en común”, es hacer común, público, algo. Para poner en común se supone, tiene que haber algo previo en común, un sentido compartido de ciertas cosas. Para la comprensión de un mensaje se debe en parte comprender el código del interlocutor. Para relación entrono a lo común se puede ver el trabajo que realiza A. Grimson, en Interculturalidad y comunicación. Ed. Norma, 2000.

<sup>10</sup> *Mūnūs, ěris*: don, presente, regalo || empleo, cargo, oficio. Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

<sup>11</sup> *Dōnum*, i, n: don, presente, ofrenda hecha a los dioses. Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

Aplicando este sentido de *munus* al colectivo *communitas*, se obtiene un significado inédito en relación con la bipolaridad clásica público/privado, lo que permite “problematizar” la homología entre *communitas* y *res pública*: *communitas*, es el conjunto de personas unidas no por una propiedad, sino por un deber o una deuda, por una falta y, por eso, posee un carácter defectivo para el que está afectado por ella, a diferencia del que está exento, el cual posee *immunitas*<sup>12</sup>. Inmunización entendida como clave de la modernidad, más aún, como el individualismo moderno: *no salir a la calle, la calle es peligrosa; mejor estar solos, no me aproximo a nadie. Para ser felices nos inmunizamos de la comunidad*. Es inmune entonces, aquel que está dispensado de las obligaciones y de los peligros que, en cambio conciernen a todos los otros, *el inmune no es simplemente distinto del común; es su contrario, que lo vacía hasta la extinción completa no sólo de sus efectos, sino de su presupuesto mismo* (Esposito, 2003: 39-40) Desde esta perspectiva, parafraseando a Esposito, el individualismo moderno expresa una fuerte impotencia inmunitaria, lo que interesa es prevenir, combatir e impedir la difusión del contagio real y simbólico por donde se lo mire.

El resultado de este análisis etimológico que plantea Roberto Esposito es “...la inversión de ciento ochenta grados a la sinonimia *común-propio*, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias y [el] restablecimiento de la oposición fundamental: lo común no está caracterizado por lo propio, sino por lo impropio o, más drásticamente por lo otro lo que caracteriza a lo común” (Esposito, 2003: 31).

Así, los individuos que conforman una comunidad, se encuentran unidos por un deber, lo cual hace que no sean dueños por entero de sí mismos expropiándoles de su subjetividad; los individuos no encuentran un principio de identificación o un espacio en el que establecer una comunicación transparente lo que produce un vacío y una sensación de extrañeza, que les constituye y al mismo tiempo les destituye. La comunidad, es la exposición del sujeto, de su subjetividad al exterior, *sujetos finitos recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su «afuera»*. De modo que: *la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande*. (Esposito, 2003: 32)

Podemos señalar en este sentido, que Esposito busca a través del “pliegue etimológico” de *communitas* el sentido de ese *cum*<sup>13</sup> que define nuestro *ser-en-común*: que trata

<sup>12</sup> En el diccionario se cita como *Immunitas, libertas*, así *Immūnītās, ātis*, y se la define como: inmunidad, libertad, exención, privilegio; y, *libertās, ātis*, como: libertad, estado y condición de las personas libres; || libertad, libre albedrío; || derechos del hombre libre; || libertad de un pueblo, independencia; || franqueza, sinceridad; || estado de una república libre, democracias. Entre las que destacamos. Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

<sup>13</sup> *Cum*: prep.. de abl. con; al mismo tiempo que; y, así que || en unión de || por medio de || para. Tomado del diccionario Latino-Español, Francisco Jiménez Lomas, III ed., Madrid, 1904.

de ninguna sustancia, de ningún ser para sí, de ninguna cosa, pero no precisamente nada, sino “el lugar mismo” que constituye “el mundo de existencia”. *Lo que se sacrifica es precisamente el cum que es la relación entre los hombres, y por lo tanto, en cierto modo, a los propios hombres.* (Esposito, 2003: 42-43)

En la comunidad, el sujeto según el autor se expone a no ser persona, como señalamos arriba, se le expropia de su subjetividad. En una palabra, sujetos que hipotecan (sacrifican) su *cum*, poniendo en entredicho su *identitas* para su productividad, para su supervivencia, su reconocimiento. Otros sujetos, ni siquiera tuvieron la oportunidad de hipotecarlo (sacrificarlo). En este sentido se ha ido configurando el individuo moderno, a partir de la liberación de la deuda que le liga a los otros.

Ahora bien, nos detendremos por un instante en *la rápida mirada* que Esposito dirige a la concepción cristiana de comunidad.

En primer lugar, la *religiosidad*, *permitió llenar el vacío de subjetividad externada*, es decir llenarlo con una alteridad que sustrae al sujeto de su subjetividad. La subjetividad puesta en Cristo. Como señala San Agustín: *así siempre estamos en falta por lo cual experimentamos culpa.*

La concepción cristiana de *comunidad*, se complejiza *debido al doble tránsito –histórico-institucional y filosófico-teológico–* que sufre *communitas* cuando se entrelaza con *koinonía*, término sobre todo neotestamentario. Por una parte lo *histórico-institucional*, borra el carácter originario del *munus* (don), hacia una perspectiva más «apropiativa», asociándolo al concepto de «pertenencia»: *La comunidad es lo que pertenece a un colectivo y aquello a lo que este pertenece al propio genero sustancial: communitas entis* (Esposito, 2003: 34-35).

El término teológico *koinonia*, como expresión dijimos del Nuevo Testamento Griego, hace referencia a la comunión, fraternidad, unión con Dios o participación en la comunidad y es aplicado en preferencia a la comunidad en el Espíritu Santo<sup>14</sup>, no equivale a *communitas* ni a *ekklesia*. *Ekklesia* que viene del griego: *ek*: fuera de y; *kaleo*: llamar, que hace referencia a una asamblea formada por aquellos que han sido llamados fuera de cierto lugar, y es usada en varias clases de asambleas, en sí misma no implica más que esto. Por ejemplo, la reunión del pueblo en Efeso (*Hch.*, 19,39), y la de Israel en el desierto, después de haber salido de Egipto (*Hch.*, 7,38). Es decir Israel era una *ekklesia*, pero en ningún sentido la Iglesia del Nuevo Testamento. El único punto de similitud, es que tanto la Iglesia como Israel han sido “llamados aparte para Dios” y que el llamamiento ha venido del mismo Dios. Pero en todo lo demás se hallan en contraste<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Este término se encuentra más desarrollado en los estudios teológicos señalados en: *Breve enciclopedia del cristianismo*, Parrinder Geoffrey p.189, 2008.

<sup>15</sup> Se pueden considerar otras referencias al respecto en el Evangelio de Mateo en: La Biblia, vr. R. Valera, nota al pie

A decir de Esposito, la *difícil* relación entre *koinonia* y la forma originaria del *munus*, la aparta de una significación estrechamente eclesiológica. Al parecer, en lo religioso, el don que otorgamos, (así sea nuestra subjetividad tan importante ya que nos define) nunca será comparable con el don recibido del Gran Donador (1ª Cor., 1,9; 2ª Cor., 9,15). Es pues, en estas cartas que Pablo envía a la Iglesia de Corinto, que Esposito deduce *que el don que efectuamos no es un verdadero don, o que no es enteramente nuestro* (1ª Cor., 4,7)<sup>16</sup>. *Que la posibilidad del don nos es sustraída en el mismo momento en que nos es dada; o bien que nos es dada en la forma de sustracción.* (Esposito, 2003: 37). En este sentido, existe una forma de sustracción del don sí, pero que a su vez es dependiente de la gracia que viene de Dios. Pablo lo señala en varias de sus epístolas: 1ª Cor., 1,7<sup>17</sup>; Rom., 1,11,12<sup>18</sup>; Ef., 3,7<sup>19</sup>; Ef., 4,8<sup>20</sup>; 1ª Tim., 4,14<sup>21</sup>.

En estas epístolas, el Apóstol Pablo deja dicho que el don es por *gracia*<sup>22</sup> de Dios, que este es otorgado por medio de la *gracia* divina, es decir; *la gracia*, que es un don de Dios, no es ganado por ningún esfuerzo humano, sino que es dada por la *fe*. (Rom., 4,16<sup>23</sup>; y 5,2<sup>24</sup>; Ef., 2,8<sup>25</sup>; Col., 2,5). Es pues, *la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve* (Heb., 11,1), que rebatimos en este sentido lo que Esposito analiza en tanto que: *somos hermanos, koinonoi, pero en Cristo*. A decir de estas cartas, Pablo refiere a que todos somos hijos de Dios, pero, no todos somos hermanos en Cristo, ya que es *por medio de la fe* que fue dada a los creyentes *en Cristo Jesús*, por medio de su gracia, (Gal., 3,26)<sup>26</sup> que se llega a ser hermanos<sup>27</sup>, más aún, *a ser una unidad en Cristo*. (Gal., 3,28)<sup>28</sup>. Así consideramos dentro de la

# 2, p. 981, 1960.

<sup>16</sup> “Porque ¿quién te distingue? ¿o qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorias como si no lo hubieras recibido?” La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1172.

<sup>17</sup> (...) *de tal manera que nada os falta en ningún don, esperando la manifestación de nuestro Señor Jesucristo(...)*” La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1169.

<sup>18</sup> *Porque deseo veros, para comunicaros algún don espiritual, a fin de que seáis confirmados; esto es, para ser mutuamente confortados por la fe que nos es común a vosotros y a mí.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1147.

<sup>19</sup> (...) *del cual yo fui hecho ministro por el don de la gracia de Dios que me ha sido dado según la operación de su poder.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1209.

<sup>20</sup> *Pero a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo. Por lo cual dice; Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y dio dones a los hombres.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1210.

<sup>21</sup> *No descuides el don que hay en ti, que te fue dado mediante profecía con la imposición de las manos del presbiterio.* El presbiterio es entendido aquí como la parte de la Iglesia alrededor del altar en donde ofician los presbíteros o toman asiento en torno al celebrante. En las iglesias medievales el presbiterio estaba a veces separado de la nave principal por una celosía o cancela «*cancelli*». La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1233.

<sup>22</sup> La gracia aquí es entendida como Amor de Dios por la humanidad. Sacrificio de Cristo. (Jn., 3,16). La gracia es don de Dios.

<sup>23</sup> *Por tanto, es por fe, para que sea por gracia, a fin de que la promesa sea firme para toda su descendencia(...)* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1209.

<sup>24</sup> (...) *por quien también tenemos entrada por la fe a esta gracia en la cual estamos firmes, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1153.

<sup>25</sup> *Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1208.

<sup>26</sup> (...) *pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1202.

<sup>27</sup> Sobre el sentido que se da a: *hermanos* dentro de este análisis y del contexto de comunidad cristiana de fe proponemos revisar los aportes del Evangelio de Mateo Cap. 18, vs. 21-35 y; 23, vs. 8;

<sup>28</sup> *Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.* La Biblia, vr. R. Valera, 1960, p. 1202.



lectura que Pablo manifiesta en sus cartas, que nadie pertenece a la comunidad cristiana de fe, cuando carece de ella.

En esta sutil y a la vez importante distinción es que planteamos observar ciertas diferencias en tanto construcción identitaria «*identitas*», entre comunidad cristiana y comunidad de fe, avanzando un paso más dentro de lo que propone Roberto Esposito. Lo que consideramos, pudiera ser tan solo uno de los motivos de división entre los creyentes dentro de una misma comunidad: La cristiana: dicha *fractura que se produjo en la misma cristiandad*, dividiendo la comunidad de cristianos en diversas comunidades contrapuestas entre sí y a veces de modo hostil (Ratzinger, 2008: 46)<sup>29</sup>. En la traducción del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios (*Gen., 1,26; Rom., 8,29*) de igual y absoluta dignidad, abre el contenido de los conceptos bíblicos, más allá de los límites de la comunidad cristiana, o de fe, a individuos de otros credos y a los no creyentes<sup>30</sup>.

En tanto la relación circular *don-intercambio*, Esposito sugiere remitirse a una de las aproximaciones que realiza Marcel Mauss, en tanto relación con el *munus* y que ha sido difundida en la religiosidad. Nos estamos refiriendo al «*potlach*». Noción que Mauss<sup>31</sup> la puso en circulación. Allí él propone que dicha noción es la encargada de analizar de forma concreta lo comunal, las grandes celebraciones religiosas de un pueblo.

El «*potlach*», consiste en una serie de intercambios, de dones que se realiza no entre individualidades, sino entre grupos, entre colectividades, entre comunidades, entre personas morales<sup>32</sup>. En este ensayo lo que en parte Mauss analiza es que se intercambian no son solamente bienes, riquezas, cosas materiales, sino ceremonias, cortesías, ritos, festines, danzas, adquiriendo ciertas características como la obligación de devolver el equivalente de los dones recibidos, así todo se convierte en materia de donación y devolución que está en permanente circulación en un *va-y-ven* ininterrumpido convirtiéndose en eje vertebrador de la comunidad. *El munus en la Antigüedad obliga y compromete a la reciprocidad ya sea en términos de bienes o de servicios*. Este don-intercambio que señala Esposito, pensamos, es la obligación de devolver el equivalente de dones recibidos bajo pena de perder ese prestigio. Lo que exige

<sup>29</sup> Invitados por la Academia Católica de Baviera, 19 de enero de 2004 el filósofo Jürgen Habermas y el teólogo Joseph Ratzinger, mantuvieron una conversación entorno a los fundamentos morales del Estrado. Habermas conocido partidario del laicismo y Ratzinger, en aquel entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y que luego de quince meses después sería elegido Papa Benedicto XVI, como personificación de la fe católica romana, por tal motivo mantenemos su nombre original.

<sup>30</sup> Walter Benjamin ha realizado algunas de estas traducciones en estas perspectivas. No entraremos aquí a discusiones teológicas sobre la permanente intervención de Dios en los asuntos humanos, no siendo objeto de este análisis.

<sup>31</sup> Mauss, Marcel, *Ensayo sobre los dones*, en: *Sociología y antropología* (Madrid 1971) pp. 155-258. Apareció por primera vez bajo el título *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* en la revista «*Année Sociologique*» 1 (1923-1924). Luego fue recogido en el volumen *Sociologie et anthropologie* (París 1950, 1968), con otros trabajos del autor. Ver Maldonado, Luis, *Religiosidad Popular*, p.278-297, 1975.

<sup>32</sup> Maldonado, Luis, hace referencia al *potlach*, en su obra: *Religiosidad popular, Lo comunal, Heremética*, p.292, 1975.

la gratuidad (gratitud) es una nueva donación. Así, la donación de una cosa, crea un vínculo con ese alguien, ese vínculo podría afectar a la persona en tanto *identitas* del donante así como la del receptor [es]. Así, con esto el *munus* participa de la identidad del que da, pero también del que recibe. Es como parte de él mismo. Entonces presentar esa reciprocidad a alguien, es a su vez presentar algo de sí, construida sobre *entitas* de *ens* que señalamos anteriormente. Y aceptarlo, es aceptar algo de esa misma esencia.

El individuo moderno, que asigna un precio específico a cada prestación, ya no puede sostener la gratitud que requiere el *munus* (...) para poner en evidencia que la modernidad se afirma separándose violentamente de un orden cuyos beneficios no parecen ya compensar los riesgos que comportan, como las dos caras indisolublemente unidas en el concepto bivalente de *munus*: don y obligación, beneficio y prestación, conjunción y amenaza. Los individuos modernos llegan a ser verdaderamente tales –es decir, perfectamente in-dividuos (...), rodeados por unos límites que a la vez los aíslan y los protegen –solo habiéndose liberado preventivamente de la deuda que los vincula mutuamente. (Esposito, 2003 : 40)<sup>33</sup>

Así, todo es materia de donación y devolución en una permanente circulación, en palabras de Esposito una relación circular *don-intercambio*. Aplicando lo anterior al *campo* religioso podemos ver un mismo resultado. El *sacrificio*<sup>34</sup> y la ofrenda.

Un ejemplo de lo señalado arriba podría verse en el banquete sagrado de la comunidad, al que Roberto Esposito ya lo identifica como ese «lugar común» de la *koinonía*: la participación eucarística en el *Corpus Christi*, representado por la Iglesia. Así de alguna manera se difunde su fruición entre el grupo. Así, el sacrificio no tiene solo una dimensión vertical, sino también horizontal, *en contra de una lectura antropológica chata –exclusivamente horizontal– de la «participación», debemos recalcar con firmeza que sólo ese primer munus desde lo alto acomuna a los hombres* (Esposito, 2003: 36).

<sup>33</sup> Las primeras cursivas son nuestras.

<sup>34</sup> Voz latina que significa «hacer sacro» o «santo»: ofrenda a la divinidad; figuradamente, una oración; La Eucaristía. Pablo escribió que «Cristo nuestra Pascua fue sacrificado por nosotros» (1ª Cor., 5,7). Los protestantes y anglicanos, sin embargo insisten en que «la ofrenda de Cristo realizada una vez es la redención perfecta» negando que la misa sea un sacrificio ofrecido por el sacerdote. (art. 31 del Libro de la oración en común. La teología cristiana afirma que cuando el cristiano se ofrece a sí mismo a Dios es un sacrificio que se une al sacrificio de Cristo. *Breve enciclopedia del cristianismo*, Parrinder, ps. 276-277, 2008.

*En la civilizaciones, semita, griega y romana se purifica y perfecciona el «potlach», se empieza a sentir que las personas (mujeres, niños...) no son objeto de intercambio, o lo son de otro modo que las cosas. No son, por ejemplo, objeto de intercambio obligado se empieza a distinguir entre prestación no gratuita (obligatoria) y don; es decir, entre venta, contrato, obligación moral y donación (Maldonado, 1975: 280).*

#### IV. A modo de conclusión

En un primer momento podemos decir que Roberto Esposito sustrae a la dialéctica entre lo común y lo propio, pues es allí a —pesar de la oposición— que lo común es identificado con su contrario; es común lo que une en una única identidad propia (en este caso la espiritual), así tener en común es ser propietarios de algo común.

El aporte de Esposito en su análisis de la comunidad identifica a los actores sociales que en unidad los hace pertenecientes a un mismo conjunto. Dicha unidad no se encuentra en una propiedad, *sino justamente un deber o una deuda*, así en la comunidad, la idea de quien comparte una carga mantiene una fuerte impronta. A su vez el deber o deuda es un don a dar, provocando una relación circular don-intercambio.

En un segundo momento Esposito propone entender el *munus* como el *aprendizaje del convivir*. En la comunidad se produce una desapropiación que inviste y descentra al sujeto propietario y lo fuerza a salir de sí mismo poniendo en análisis a la *identitas*. *En la comunidad hay no sujetos o hay sujetos de su propia ausencia*. Lo religioso ha permitido llenar el vacío de la subjetividad externada, *es decir llenarlo con una alteridad que nos sustrae de nuestra subjetividad*. Al analizar en detalle esta sustracción, se sugiere problematizar el vínculo que los individuos establecen en la comunidad y que son a su vez, los que construyen a partir de ella; comunidades que pueden generar o se pueden basar en lo que entendemos como *identitas* considerándolo como un giro identitario, más allá de los límites de la comunidad cristiana, o de fe, a individuos de otros credos y a los no creyentes.

## Bibliografía

- Appadurai, Arjun, *La Modernidad desbordada*, FCE-Trilce, Buenos Aires, 2001.
- Espósito, Roberto, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
- Freud, Sigmund, “*Duelo y melancolía*” en *Obras Completas*, BN, Madrid, 1973.
- Marcuse, Herbert, “*Acerca del carácter afirmativo de la cultura*” y “*a propósito de la crítica del hedonismo*” en *Cultura y Sociedad*, Sur Buenos Aires, 1967.
- Certeau, Michel, de, *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- \_\_\_\_\_, *El Lugar del otro*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- Hall, Stuart, y Paul du Guy, Introducción: ¿Quién necesita la identidad?, pp 1-17, en Stuart Hall (eds.) *Questions of Cultural Identity*. Londres; Sage. 1996
- Habermas Jürgen
- Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión, Dialéctica de la secularización*, Debate, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- Maldonado, Luis, *Religiosidad popular*, Nostalgia de lo mágico, ediciones cristiandad, Madrid, 1975.
- Matteo, Armando, *Credos Posmodernos*, Marea, Buenos Aires, 2007.
- Parrinder, Geoffrey, *Breve enciclopedia del cristianismo*, Istmo, Madrid, 2008.